

# DERADIKALISASI PEMAKNAAN KONSEP NEGARA DAN JIHAD DALAM TAFSIR AL-AZHAR

## *De-Radicalization of Interpretation the Concept of Nation and Jihad in Tafsir al-Azhar*

SIDIK

SIDIK

IAIN Surakarta  
Jl. Pandawa Pucangan Kartasura,  
Sukoharjo, Jawa Tengah  
Telp. (0271) 781516 fax 0271782774  
e-mail: sidik\_hasan76@yahoo.com  
Naskah diterima: 28 Februari 2012  
Naskah direvisi: 30 April-4 Mei 2012  
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

### **ABSTRAK**

*Konsep tentang negara dan jihad sebenarnya tidaklah tunggal. Bahkan formulasi tegas tentang negara dalam Islam, disinyalir banyak kalangan belum pernah mencapai kata sepakat. Akibat pemaknaan literal, muncul kesenjangan antara konsep negara dan jihad yang dipersepsikan, dengan realitas perkembangan bangsa yang mengu-sung semangat nation-state (kebangsaan), pluralitas, dan kesantunan. Kesenjangan pemaknaan seperti itu, ditambah faktor-faktor psikososial semisal klaim kebenaran (truth claim) dan perasaan tersisih atau tertindas, memicu lahirnya berbagai tindakan radikal atas nama agama. Berdasar latar belakang tersebut, tulisan ini berupaya untuk mengangkat salah satu pemikiran ulama besar Indonesia dalam Tafsir al-Azhar karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka). Kitab tafsir pertama yang berbahasa In-donesia yang menjadi khazanah intelektual bangsa. Melalui metode pengumpulan data dokumentasi dan analisis hermeneutika, penulis mengungkapkan bagaimana substansi dan metode penafsiran tentang negara dan jihad dalam Tafsir al-Azhar, serta signifi-kansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini. Menurut Hamka, hubungan agama dan negara bersifat integral dan soal bentuk neg-ara bergantung pada perkembangan sosial. Sedangkan konsep jihad, menurut Hamka bukan cuma perang. Jihad bermakna luas, berupa jihad fisik dan non-fisik. Jihad fisik (perang) dibolehkan dalam kondisi tertentu dan dengan aturan dan sasaran tertentu pula. Dalam kondisi diserang, jihad menjadi wajib bagi setiap orang (fardu 'ain).*

**Kata kunci:** Negara, Jihad, Tafsir al-Azhar, Deradikalisasi

### **ABSTRACT**

*There is no a single definition of state and jihad because there has been no agreement on the terms. Therefore, there is a gap between perceived concept of state and jihad and recent de-velopment of nation-state, plurality, and civility. In additions, the emergence of psychoso-cial factor such as truth claim and the feeling of being marginalized and oppressed results in radicalism under the banner of religion. Based on the aforementioned background, this paper seeks to discuss "Tafsir al-Azhar", a monumental work of Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), an Indonesian leading figure in tafsir (interpretation) study. This is the first tafsir book written in Bahasa Indonesia and becomes one of the main sources in the field. By using documentation and hermeneutics the writer revealed not only the substance and the method of interpreting the concepts of "state" and "jihad", but also their significance for the attempt of de-radicalization in Indonesia. According to Hamka, the relationship between religion and state was integral and the formation of the state de-pended on social development; whereas the concept of jihad did not merely mean "war". In a boarder meaning, the concept of jihad included physical and non-physical dimen-sions. Physical jihad (battle) was permissible under certain conditions and circumstances.*

**Keywords:** State, Jihad, Tafsir al-Azhar, De-radicalization.

## PENDAHULUAN

Konsep tentang negara dan jihad sebenarnya tidaklah tunggal. Bahkan formulasi tegas tentang negara dalam Islam, disinyalir banyak kalangan belum pernah mencapai kata sepakat. Ini terbukti dari adanya pergeseran-pergeseran model dan praktik kenegaraan di dunia Islam sejak masa Rasul, *khulafa' ar-rasyidin*, Dinasti Mu'awiyah dan Abbasiyah, hingga era modern. Sementara jihad, juga memiliki makna yang luas tidak sebatas perang. Ia juga dapat bermakna berupaya sungguh-sungguh melawan hawa nafsu. Namun belakangan ini, pemaknaan secara literal dan satu arah terhadap keduanya, kembali mencuat ke permukaan. Negara, misalnya, dimaknai sebatas sebagai *khilafah* (kesultanan) dengan pelaksanaan syari'at secara formal dan ketat. Sedangkan jihad, juga direduksi maknanya sebatas perang.

Akibat pemaknaan literal demikian, muncul kesenjangan antara konsep negara dan jihad yang dipersepsikan, dengan realitas perkembangan bangsa yang mengusung semangat *nation-state* (kebangsaan), pluralitas, dan kesantunan. Kesenjangan pemaknaan seperti itu, ditambah faktor-faktor psikososial —meminjam istilah Komaruddin Hidayat (1998: 184)— semisal klaim kebenaran (*truth claim*) dan perasaan tersisih atau tertindas, memicu lahirnya berbagai tindakan radikal atas nama agama.

Tindakan demikian, sebagaimana dikemukakan Ahmad Syafi'i Ma'arif (dalam Sucipto, 2007: 176), dalam jangka panjang akan berdampak negatif. Ia hanya akan melanggengkan cara pandang hitam-putih. Lebih dari itu, sebagaimana dikemukakan juga oleh Khaled Abou El Fadl (2005: 220), ia akan semakin memperburuk citra Islam sebagai agama yang cinta damai dan menganjurkan cara-cara yang toleran dan beradab dalam menyelesaikan persoalan.

Jika dicermati, pemaknaan literal yang potensial melahirkan radikalisme itu tentu tidak lahir dari ruang hampa. Menurut penyusun, salah satu pemicu yang tidak bisa diabaikan adalah pengaruh sumber-sumber bacaan yang juga mengusung semangat serupa. Karenanya, untuk

menumbuhkan pemaknaan konsep negara dan jihad yang kontekstual, dinamis dan menyejukkan, dibutuhkan upaya deradikalisasi pemaknaan terhadap keduanya. Salah satunya dengan mensosialisasikan literatur keagamaan yang mendukung semangat tersebut.

Dalam kerangka ini, menarik untuk menelusuri substansi, metode, dan signifikansi pemaknaan Hamka tentang konsep negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar*, guna menumbuhkan pemaknaan kontekstual dan jauh dari kecenderungan radikal. Hal ini karena beberapa alasan. *Pertama*, *Tafsir al-Azhar* adalah kitab tafsir al-Qur'an berbahasa Indonesia pertama di Nusantara yang utuh hingga 30 juz dan memiliki reputasi nasional. Lebih dari itu, ia mengusung semangat keterbukaan, nonsektarian, dan kontekstual.

Dalam konteks ini, Hamka misalnya, memandang keberadaan negara sebagai sebuah keharusan guna terlaksananya syari'at Islam. Namun, soal bentuk negara, kelembagaan dan sistem pemerintahannya, baginya bersifat lentur sesuai kondisi sosial budaya sebuah negara. Dengan kata lain, ajaran Islam baginya harus terus diupayakan pelaksanaannya dalam sebuah negara, apapun bentuk ketatanegaraannya. Namun, upaya itu dilakukan semampunya dengan menimbang kondisi sosial budaya masyarakat. Sementara jihad, baginya memiliki makna yang luas. Perang hanyalah salah satu maknanya. Itu pun jika kondisi benar-benar memaksa. Kalau pun terjadi, tambahnya, perang harus dilakukan sesuai aturan. Singkatnya, jihad bagi Hamka adalah bentuk kewaspadaan yang harus senantiasa dihidupkan guna menghadapi musuh baik dari dalam (hawa nafsu) dan dari luar (kalangan yang memusuhi Islam).

*Kedua*, penyusunnya (Hamka) adalah seorang ulama yang hidup di tengah menjamurnya berbagai paham nasional dan keagamaan, serta pernah menyaksikan dan terlibat dalam gerakan revolusi melawan penjajahan. Ia juga menyaksikan semangat jihad anak bangsa baik saat merebut, mempertahankan, maupun mengisi kemerdekaan. Selain itu, ia juga pernah meng-

abdikan diri secara formal pada negara sebagai PNS, anggota parlemen, dan Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI). Karenanya, pemaknaannya terhadap konsep negara dan jihad dalam kehidupan bernegara dan berbangsa perlu kembali diapresiasi, terutama di tengah menjamurnya pemaknaan yang radikal belakangan ini.

Berdasarkan latar belakang tersebut, permasalahan yang muncul adalah bagaimana substansi dan metode penafsiran tentang negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* dan bagaimana signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*literary research*). Sumber primernya adalah *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Selain itu, karya Hamka lainnya berjudul *Islam: Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial* (1984) juga menjadi sumber primer kajian ini. Sedang sumber sekundernya adalah karya-karya yang mengulas pemikiran Hamka. Di antaranya yang terpenting adalah *Politik Bermoral Agama: Tafsir Politik Hamka*, karya Ahmad Hakim dan M. Thalbah (2005) dan sebuah artikel berjudul “Hubungan Agama dan Negara: Studi Pemikiran Politik Buya Hamka” karya Ahmad M. Sewang dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (2005).

Data-data dalam penelitian ini dihimpun dengan menggunakan teknik dokumentasi. Melalui teknik ini, penyusun berinteraksi dengan dokumen-dokumen tertulis yang terkait (Moleong, 2001: 161-162). Dokumen-dokumen yang dimaksud adalah literatur-literatur yang terhimpun dalam sumber primer dan sekunder di atas.

Data-data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan metode hermeneutik. Khususnya hermeneutika sebagaimana yang dikemukakan oleh Schlemeicher. Hermeneutika menurutnya merupakan upaya untuk memahami teks sebagaimana yang dikehendaki oleh pengarangnya, dengan cara memahami bahasa yang digunakannya dan memahami hal-hal yang melatari

munculnya sebuah pernyataan. Dalam konteks ini, pendekatan historis menjadi mutlak pula digunakan (Ilyas dalam *At-Taqaddum*, 2009: 203-204). Secara operasional, penyusun berupaya memahami deskripsi penafsiran Hamka tentang ayat-ayat terkait kenegaraan dan jihad, dan berupaya menangkap konteks yang melatari pemaknaannya. Selanjutnya, hal tersebut dikonstruksi menjadi rangkaian pemaknaan utuh Hamka tentang konsep negara dan jihad.

## TEMUAN DAN PEMBAHASAN

### Negara dan Jihad, serta Radikalisme di Indonesia

#### *Negara dan Jihad: Tinjauan Islam*

Perbincangan soal negara di dalam Islam setidaknya berkisar pada persoalan perlu tidaknya kekuasaan (negara) dan kepala negara, bentuk negara, dan dasar-dasar pemerintahan (*syura* dan keadilan). Terkait perlu tidaknya kekuasaan (*khilafah*) dan kepemimpinan (*imamah*), terdapat tiga pandangan (Aziz, 2011: 121). Pertama, pembentukan *imamah* dan *khilafah* adalah wajib berdasarkan teks keagamaan. Pendapat ini didukung oleh kalangan Syi’ah. Kedua, *imamah* dan *khilafah* itu tidak wajib, tetapi tidak dilarang dan bergantung pada kaum muslim. Pendapat ini didukung oleh Mu’tazilah dan Khawarij. Ketiga, *imamah* dan *khilafah* itu wajib, baik berdasarkan teks keagamaan maupun akal. Menurut M. Yusuf Musa (t.th: 31), pendapat ketiga ini diikuti mayoritas ulama. Ini karena keberadaan kekuasaan (negara) dan kepemimpinan tidak bertentangan dengan teks keagamaan dan akal sehat.

Selanjutnya, kalangan yang mewajibkan keberadaan kepala negara dalam sebuah pemerintahan, menentukan kriteria yang harus dimiliki oleh seorang kepala negara. Setelah menimbang beberapa pandangan ulama, M. Yusuf Musa (t.th: 77-78) berpendapat bahwa seorang kepala negara harus memenuhi syarat, antara lain: Islam, laki-laki, baligh, sehat jasmani dan ruhani, bertanggungjawab, berilmu, adil, dan memiliki kemampuan. Namun yang menarik, keseluruhan syarat itu diarahkan pada terwujudnya kepemimpinan

yang memiliki kapabilitas. Seorang pemimpin tidak harus tahu segala hal, tapi ia setidaknya dapat mengatasi persoalan kepemimpinan yang dihadapinya. Ia juga tidak harus adil dalam tingkatan *wara'*, namun setidaknya ia tidak fasik dan memperhatikan hak-hak. Pemimpin juga tidak harus dari kalangan suku tertentu (Quraisy), namun ia cukup memiliki kemampuan mengatasi persoalan yang dihadapi umatnya.

Berikutnya, siapa yang berhak menentukan dan memilih kepala negara? Dalam hal ini, menurut M.Yusuf Musa (t.th: 130-131), penentuan kepala negara dapat dilakukan berdasarkan cara yang memungkinkan (kondisional). Misalnya, ditentukan oleh para pakar untuk kemudian dibai'at oleh seluruh masyarakat. Asalkan, prinsip musyawarah bisa dijalankan. Pandangan demikian merupakan jalan tengah antara pendapat yang mengharuskan penentuan kepala negara melalui bai'at seluruh *ahl al-hall wa al-'aqd* di semua negara, dan pendapat yang mencukupkan dengan penetapan *majlis syura* di pusat negara.

Sementara tentang bentuk negara, sebagian kalangan memandang bahwa Islam telah mewariskan prinsip-prinsip umum konsep kenegaraan. Sebagian yang lain memandang tidak ada kesepakatan tentang model negara yang secara jelas diformulasikan oleh Islam (Azra, 1996: 22; Mubarak dalam Aziz, 2011: xvii).

Bagi kalangan pertama, prinsip-prinsip dasar konsep negara Islam dapat dilihat pada praktik kehidupan Nabi Saw ketika di Madinah. Pendeknya, Islam di samping menjadi pedoman beragama juga merupakan dasar dalam bernegara (Syarif dan Zada, 2008: 81). Sementara bagi kalangan yang kedua, sekalipun Rasulullah Saw pernah mempraktikkan kehidupan bernegara di Madinah, namun hal itu tidak secara tegas menawarkan model yang dapat diterapkan dalam kehidupan modern. Bahkan, setelah Rasulullah Saw wafat, muncul perbedaan-perbedaan praktik di kalangan masyarakat Islam. Pada masa *khulafa' ar-rasyidin* misalnya, sistem pemerintahan berbentuk semi republik. Setelah itu, pada masa Dinasti Mu'awiyah dan Abbasiyah, pemerintahan

berbentuk sistem kerajaan (Mubarak, dalam Aziz, 2011: xvii). Setelah Abbasiyah runtuh, dunia Islam terpecah ke dalam beberapa kerajaan sebagai negara teritorial. Kemudian, kerajaan-kerajaan tersebut disatukan kembali di bawah Dinasti Usmaniyah. Setelah Usmaniyah runtuh pada tahun 1924, praktis hingga kini tidak pernah terbentuk sistem kekhalifahan secara utuh (*khilafah* universal) (Azra, 1996: 4).

Saat ini, bentuk kenegaraan dapat dilihat dari tiga paradigma yang berkembang (Syamsudin, dalam Zahra (ed.), 1999: 45-49; Pranowo dalam Aziz, 2011: x). *Pertama*, paradigma integratif. Paradigma ini mengharuskan secara resmi berdirinya negara Islam yang tunduk pada syari'at Islam. *Kedua*, paradigma simbiotik. Paradigma ini memandang bahwa agama dan negara saling memerlukan. Bagi paradigma ini, negara dan Islam tidak terpisahkan. Namun, Islam tidak serta merta menjadi atribut formal negara. Islam dalam paradigma ini berfungsi sebagai spirit kenegaraan. *Ketiga*, paradigma sekularistik. Paradigma ini menolak pendasaran negara pada Islam dan determinasi Islam terhadap negara.

Selanjutnya, terkait dasar-dasar pemerintahan, Islam memandang bahwa musyawarah (*syura*) dan keadilan merupakan asas pemerintahan. Karena setiap kepala negara diperintahkan bermusyawarah terutama dalam urusan duniawi. Kepala negara juga diperintahkan untuk menegakkan keadilan kepada semua pihak; muslim maupun non-muslim, kawan maupun lawan (Musa, t.th: 182-191).

Beralih pada soal jihad. Dalam Islam, kajian tentangnya biasanya berkisar pada: cakupan makna jihad, perintah perang, tujuan perang, yang diwajibkan berperang, musuh (sasaran) yang diperangi, tindakan perang, penghentian perang, dan tawanan perang.

Jihad biasanya dimaknai sebagai mengerahkan upaya untuk melawan musuh yang tampak (semisal kaum kafir dan munafik) dan yang tidak tampak (seperti setan dan hawa nafsu). Dengan kata lain, jihad itu bersifat fisik dan non-fisik. Sehingga, perang (jihad fisik) hanyalah salah

satu bentuk pemaknaan dari jihad (Effendi dkk (ed.) dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1997, IV: 1396). Jihad dengan makna perang, baru diperintahkan setelah umat Islam hijrah ke Madinah. Sebelumnya, pada periode Makkah, jihad identik dengan tindakan-tindakan persuasif. Jihad dengan makna perang itu dilakukan dalam rangka mempertahankan diri atau dianiaya. Jihad (perang) pada dasarnya adalah *fardhu kifayah*. Namun menjadi *fardhu 'ain* jika musuh sudah di depan mata, berada dalam barisan perang, atau diperintahkan oleh penguasa. Kewajiban itu terutama bagi yang tidak memiliki 'uzur syar'i (anak-anak, perempuan, sakit, dan cacat fisik) (Sabiq, 1983, III; Effendi dkk (ed.) dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1997, IV).

Meski diwajibkan dalam kondisi tertentu, jihad dengan arti perang harus dilakukan sesuai aturan. Ia dimaksudkan untuk menghilangkan fitnah (gangguan) dan membela kaum yang lemah. Lebih dari itu tidak semua kalangan bisa diperangi. Yang bisa diperangi adalah orang kafir dan musyrik yang memerangi kaum muslim; orang kafir dan musyrik yang melanggar perjanjian damai; dan orang-orang yang bersekongkol dengan mereka. Perang terhadap mereka ini harus dilakukan sampai mereka takluk. Jika mereka menyerah, kaum muslim berhak menawan dan melakukan tindakan tertentu terhadap mereka. Namun jika mereka masuk Islam atau mengajak berdamai, maka perang harus dihentikan (Sabiq, 1983, III; Effendi dkk (ed.) dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1997, IV).

#### *Radikalisme dan Pemaknaan Literal di Indonesia*

Radikalisme adalah paham yang mempertentangkan secara tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh suatu kelompok dengan nilai-nilai yang sedang berlaku atau sudah mapan (Thohir, dalam <http://staff.undip.ac.id>). Karena sering melakukan cara kekerasan dalam aksi-aksinya, radikalisme juga disebut sebagai gerakan garis keras. Selanjutnya, kalangan Islam yang berhaluan demikian disebut juga dengan Islam radikal atau Islam garis keras.

Gerakan demikian, Menurut Khamami Zada

(2002: 95-97), tumbuh di Indonesia disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, faktor internal. Yakni: (1) Maraknya penyimpangan ajaran agama, sehingga memicu keinginan untuk kembali kepada Islam yang otentik; dan (2) Pemahaman terhadap teks-teks keagamaan yang bersifat literalistik, kaku dan cenderung menolak perubahan sosial. *Kedua*, faktor eksternal. Di antaranya: (1) Sikap represif rezim penguasa terhadap umat Islam; (2) Krisis kepemimpinan pasca Orde Baru yang ditandai lemahnya penegakan hukum; (3) Hegemoni Barat dan campur tangan mereka terhadap umat Islam; dan (4) Situasi sosial politik yang tidak menentu pasca pergantian kekuasaan Orde Baru ke Orde Reformasi.

Dari kedua faktor di atas, tampak bahwa salah satu aspek yang turut mendukung lahirnya radikalisme adalah pemaknaan literal terhadap teks-teks keagamaan. Pemaknaan demikian menyebabkan kalangan radikal menolak rasionalisme, tradisi, dan beragam khazanah intelektual Islam yang kaya. Teks-teks keagamaan diposisikan sebagai *corpus* tertutup. Akibatnya, teks-teks keagamaan terputus dari konteksnya ketika diturunkan dan konteks ketika dibaca. Sehingga teks-teks keagamaan itu tidak lagi komunikatif dengan konteks para penganutnya (Wahid (ed.), 2009: 64).

Melalui pemaknaan demikian, kalangan radikal cenderung memiliki karakter keberagamaan eksklusif sebagai berikut: (1) Mengedepankan corak keIslaman yang bersifat legal formal; (2) Berorientasi pada generasi salaf (masa Nabi Saw dan sahabat) dengan cara-cara non-kompromistis dan radikal; (3) Memahami secara kaku (harfiah) teks keagamaan dan harus sesuai dengan keadaan generasi salaf ketika di Makkah dan Madinah; dan (4) Menolak secara radikal konsep-konsep modern yang berasal dari nilai-nilai Barat (Rahmat, 2005: 149-150).

Meski pemaknaan literal dengan kecenderungan radikal ini kembali marak belakangan ini di Indonesia, namun secara historis ia memiliki akar yang panjang ke belakang. Faktor yang banyak berperan bagi tumbuhnya pemaknaan

literal, adalah adanya pengaruh yang intens dari gerakan sosial keagamaan Pan-Islamisme dan purifikasi sejak abad ke-19 dan terus berlangsung saat ini seiring intensnya globalisasi dan trans-nasionalisasi gerakan keagamaan. Gerakan-gerakan demikian saat ini merambah dalam aspek yang luas mulai dari pengembangan dunia pendidikan, penerjemahan literatur keagamaan dan penerbitan, organisasi sosial kemasyarakatan, bahkan hingga gerakan dakwah (Wahid (ed.), 2009).

Di era reformasi, pemaknaan semacam ini terlihat pada sejumlah gerakan keagamaan yang tumbuh pesat belakangan ini. Misalnya saja, gerakan Dakwah Salafi, HTI, Majelis Mujahidin Indonesia, Tarbiyah, dan lainnya. Mereka pada umumnya ingin menegakkan berlakunya syari'at Islam secara sempurna di Indonesia. Bagi mereka, sistem hukum sekuler terbukti tidak menyelesaikan persoalan bangsa. Karenanya, kembali pada syari'at adalah solusinya. Bagi mereka, mendirikan negara Islam, merupakan sesuatu yang wajib demi terlaksananya syari'at Islam. Sedangkan jihad dipandang sebagai elemen penting bagi perjuangan menegakkan syari'at dan dakwah Islam (Turmudi dan Sihbudi (ed.), 2005: 126).

### **Hamka, *Tafsir al-Azhar*, dan Metode Penafsirannya**

Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) lahir di Sungai Batang, Maninjau, Sumatera Barat, pada 17 Februari 1908. Ibunya, Siti Shafiyah Tanjung, merupakan keluarga bangsawan adat. Sedang ayahnya, Dr. Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul), merupakan keluarga ulama dan pelopor gerakan pembaruan modernis (Abdullah dalam Esposito (ed.), 2002, II: 146).

Meski tidak mengenyam pendidikan formal kecuali beberapa tahun (1916-1923) di sekolah *Diniyah*, tetapi kedalaman pengetahuannya diakui secara nasional maupun internasional. Keberhasilan ini menurut Rawi, tidak lepas dari pengaruh tiga hal: *Pertama*, faktor keluarga yang membuatnya sejak dini memperoleh pendidikan keagamaan yang mumpuni. *Kedua*, faktor tanah kelahirannya yang berupa pertanian terpencil

dan tenang sehingga mengusik kesadarannya untuk meninggalkan kampung halaman mencari ilmu dan memperbaiki kehidupan. *Ketiga*, faktor situasi sosial keilmuan yang sedang pesat saat itu (Rawi dalam *Journal of Indonesian Islam*, 2009: 425-431).

Sepanjang hayatnya, Hamka telah menulis ratusan karya. Salah satu karya monumentalnya adalah *Tafsir al-Azhar*. Sebuah karya yang mulai ditulisnya sejak 1962 dan berhasil terbit seluruhnya sebanyak 30 juz pada tahun 1981. Pada dasarnya, dalam proses menafsirkan, Hamka berpedoman pada Sunnah Nabi, perkataan sahabat, dan perkataan tabi'in. Setelah itu, baru menafsirkan berdasarkan pada pendapat penafsir sesuai pengalaman (*tafsir bi ar-ra'yi*). Hamka mendukung pandangan yang membolehkan penafsiran demikian. Namun begitu penafsiran demikian menurutnya harus memenuhi empat syarat: mengetahui bahasa Arab, tidak bertentangan dengan penjelasan Nabi, tidak fanatik mazhab, dan memahami bahasa masyarakat setempat (Hamka, 2008, I: 34-52).

Secara keseluruhan, metode penafsiran Hamka mengandung prinsip-prinsip sebagai berikut (Hamka, 2008, I; Rawi dalam *Journal of Indonesian Islam*, 2009: 434-442): Memadukan antara *naql (riwayah)* dan *'aql (dirayah)*; tidak berafiliasi dan fanatik terhadap mazhab fiqh tertentu; berpegang teguh pada al-Qur'an dan hadis-hadis *sahih* berkaitan dengan kisah umat terdahulu dan masalah *ghaib*; dan mengembangkan model penafsiran yang progresif, semisal corak rasional, reformis, dan menggunakan metode *adabi ijtima'i* model penafsiran 'Abduh.

### **Substansi Pemaknaan Konsep Negara dan Jihad dalam *Tafsir al-Azhar***

#### *Substansi Pemaknaan Konsep Negara*

Persoalan kenegaraan bagi Hamka, setidaknya terkait dengan tema-tema besar berikut: relasi agama dan negara; bentuk pemerintahan; kepala negara; *syura*; dan keadilan (hukum). Menurut penelusuran penyusun, di dalam *Tafsir al-Azhar* terdapat sebanyak 25 ayat terkait tema-

tema kenegaraan tersebut. Ayat-ayat dimaksud adalah: Al-Baqarah (2): 30 (Makna Khalifah); Al-Baqarah (2): 246-247 (Memilih Pemimpin); Al-Baqarah (2): 256-257 (Taghut sebagai Pemimpin Kaum Kafir); Ali 'Imran (3): 28 (Menjadikan Kaum Kafir sebagai Wali); Ali 'Imran (3): 159 (Pemimpin Bijak dan Musyawarah); An-Nisa' (4): 58 (Pemerintah Amanah dan Adil); An-Nisa' (4): 59 (Ketaatan pada Penguasa); An-Nisa' (4): 135 (Menegakkan Keadilan: Tugas Individu dan Negara); An-Nisa' (4): 139 dan 144 (Menjadikan Orang Kafir sebagai Pemimpin); Al-A'raf (7): 96 (Keimanan dan Masa Depan Bangsa); Al-Ma'idah (5): 8 (Adil); Al-Ma'idah (5): 33 (Tugas Pemerintah); Al-Ma'idah (5): 47 (Hukum Allah); Al-Ma'idah (5): 48-50 (Melaksanakan Hukum Tuhan); Al-Ma'idah (5): 51, 57 (Menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai Pemimpin); Al-Ma'idah (5): 55 (Allah, Rasul, dan Mukmin sebagai Pemimpin); Al-An'am (6): 123 (Penguasa Penghalang Agama); Al-An'am (6): 152 (Menegakkan Keadilan Tanggungjawab Negara); Al-A'raf (7): 34 (Jatuh Bangun Bangsa); At-Taubah (9): 23 (Larangan Menjadikan Orang Kafir sebagai Pemimpin); Asy-Syura (42): 38 (Musyawarah); dan Muhammad (47): 22-23 (Penguasa Tamak).

Berdasarkan ayat-ayat di atas, terdapat beberapa substansi pemaknaan kenegaraan menurut Hamka. Di antaranya:

*Pertama*, relasi agama dan negara adalah integral. Setiap muslim yang mendalami agamanya, menurut Hamka, pasti menyadari wajibnya penegakan keadilan (An-Nisa' (4): 135), penegakan hukum (Al-Ma'idah (5): 47), dan mendirikan perintah dan larangan Tuhan (Al-An'am (6): 152). Semua itu, menurut Hamka, tidak mungkin bisa terwujud jika sekedar mengandalkan keimanan saja. Ia juga membutuhkan perjuangan pemerintah. Karena itu, keberadaan pemerintahan dan negara merupakan sebuah keharusan.

Dengan demikian tampak bahwa Hamka memandang agama dan kekuasaan merupakan sesuatu yang integral. Pandangan demikian didukung pula ketika ia menafsirkan persoalan jihad dalam surat Q.S. Al-Hajj (39-40). Berdasarkan ayat ini,

Hamka menegaskan bahwa agama dan kekuasaan adalah satu kesatuan. Hal ini terlihat dari ajaran Islam yang tidak hanya menyuruh memperkuat akidah dan keimanan, tetapi juga menyuruh memperkuat pertahanan dan kekuasaan. Jika pertahanan dan kekuasaan tidak dimiliki umat Islam, maka agama bisa jadi lemah karena lemahnya pemeluknya.

*Kedua*, bentuk negara bersifat sosiologis. Meski memandang integrasi agama dan negara, namun menurut Hamka, tidak ada ketentuan rinci tentang bentuknya. Ini tampak ketika Hamka mengulas surat An-Nisa' (4): 59. Berdasarkan ayat ini, menurut Hamka, tidak ada ketentuan secara rinci terkait bentuk pemerintahan di dalam al-Qur'an. Karena itu, bagi Hamka, persoalan bentuk pemerintahan merupakan wilayah sosiologis yang bergantung pada perkembangan masyarakat.

Lagipula, menurut Hamka, dalam sejarah terbukti terdapat perbedaan praktik yang ditunjukkan oleh masyarakat muslim. Sistem pemilihan pemerintah misalnya, pemerintahan Rasulullah diberikan berdasarkan persetujuan seluruh masyarakat. Setelah itu, Abu Bakar menjadi kepala negara berdasarkan pendapat umum. Sedangkan Umar menjadi kepala negara berdasarkan wasiat. Sedangkan Usman menjadi kepala negara berdasarkan keputusan tim yang diterima orang banyak. Setelah itu, Ali menjadi kepala negara dengan bai'at. Namun Mu'awiyah mengganti pengangkatan dengan cara menunjuk keturunannya. Demikian juga, bentuk kelembagaan dalam negara tidak diatur dengan rinci. Tergantung pada perubahan zaman. Karenanya, pada masa Abu Bakar terdapat sistem Gubernur (Wali). Pada masa Mu'awiyah hal itu berubah menjadi sistem kekuasaan negara secara mutlak. Di masa modern, yang berhak mewakili masyarakat lebih luas lagi, termasuk kaum intelektual dan profesi tertentu (Hamka, 2005, V: 166-168).

Hamka sebagai seorang Muslim, tampak berupaya secara konstitusional melalui Masyumi memperjuangkan berdirinya negara Indonesia yang berdasarkan pada Islam. Hal ini menurut

penyusun adalah sebuah kewajaran. Apalagi saat itu, identitas negara masih dalam tahap pencarian dan pembentukan. Dalam bahasa Hamka, masih berada dalam taraf revolusi. Sebagai seorang Muslim, ia turut mencoba menawarkan tegaknya masyarakat Islam sebagai bentuk penuaian kewajiban agama (Hamka, 1984: 90). Namun semua itu dilakukan tanpa kekerasan. Dan ketika belum berhasil, ia menerima dan mematuhi negara Pancasila.

*Ketiga*, kepala negara ditentukan secara musyawarah dengan kriteria dan tugas tertentu. Penentuan kepala negara menurut Hamka tidak ditunjukkan secara rinci dalam al-Qur'an. Ia tergantung dengan perkembangan masing-masing masyarakat. Yang penting, penentuannya dilakukan berdasarkan prinsip musyawarah. Ini terangkum dalam uraian Hamka atas surat An-Nisa' (4): 59 (Hamka, 2005, V: 165-169). Selain itu, dalam menentukan kepala negara, perlu dipertimbangkan beberapa hal berikut: pemimpin mukmin (Al-Ma'idah (5): 55); cakap fisik dan ilmu (Al-Baqarah: 246-247); tidak cenderung pada *taghut* (Al-Baqarah: 257); dan tidak kafir (Al-Ma'idah (5): 51, 57; An-Nisa' (4): 139, 144; dan Ali 'Imran: 28).

Sedangkan tugas kepala negara, menurut Hamka, di antaranya: menentukan petugas pemerintahan yang berkompeten (An-Nisa' (4): 58); menegakkan keadilan (An-Nisa' (4): 58 dan 135); menentukan hukum bagi pemberontak (Al-Ma'idah (5): 33); melaksanakan hukum Tuhan sesuai kemampuan dan kondisi yang dihadapi (Al-Baqarah (2): 30, Q.S. Al-Ma'idah (5): 47, dan 48-50); membimbing umat pada jalan Tuhan (Al-Ma'idah (5): 55); dan bersikap bijak (Al-An'am (6): 123 dan Ali 'Imran (3): 159).

*Keempat*, *syura* (musyawarah) dan keadilan sebagai dasar pemerintahan. Menurut Hamka, musyawarah merupakan asas pemerintahan. Baginya, negara terbentuk melalui kesepakatan umat menentukan kepala negara. Kemudian, kepala negara bersama umat bermusyawarah menentukan kepentingan bersama. segala keputusan musyawarah, harus diterima dengan tawakkal. Jika gagal, maka harus diterima dengan sabar.

Jika berhasil, harus disyukuri. Jika musyawarah menemui jalan buntu, maka harus dikembalikan pada ketentuan Allah dan Rasul-Nya. Namun begitu, menurut Hamka, al-Qur'an tidak mengatur bagaimana teknis musyawarah. Hal itu tergantung pada kondisi sosial. Semua ini disinggung Hamka ketika memaknai Ali 'Imran (3): 159 dan An-Nisa' (4): 58 dan 59.

Selanjutnya, sebagai asas pemerintahan, keadilan harus ditegakkan oleh pemerintahan. Pemerintah harus mengutamakan hukum Allah dan menegakkannya (An-Nisa' (4): 58 dan 135). Ini dicontohkan oleh Rasulullah dengan menyatakan kesiapannya memotong tangan Fathimah anaknya, jika ia mencuri.

Selain itu, setiap manusia adalah pelaksana hukum Tuhan di dunia. Karena itu, menurut Hamka, menjalankan hukum Tuhan harus menjadi cita-cita setiap muslim. Dengan cita-cita itu, diharapkan bisa dicapai sekecil apapun pelaksanaan hukum Tuhan. Sementara, jika seorang muslim percaya ada hukum lain selain hukum Tuhan, maka ia termasuk orang yang fasik. Karena itu, di negara kita, setiap orang juga harus memperjuangkan hukum Tuhan semampunya sesuai kondisi yang ada. Apalagi dalam konteks Indonesia, memperjuangkan hukum Tuhan secara utuh yang disepakati semua golongan tidaklah mudah. Karenanya, semua kesepakatan terkait hukum yang ada harus ditaati oleh kaum muslim dan disempurnakan. Lebih dari itu, dalam memperjuangkan hukum Tuhan harus teguh pendirian dan tidak mudah digoyahkan oleh bujuk rayu berbagai kepentingan. Sekalipun dengan begitu ia akan menghadapi kesulitan-kesulitan. Inilah tantangan umat Islam. Hal ini terungkap dari pemaknaan Hamka terhadap surat Al-Baqarah (2): 30, Al-Ma'idah (5): 47-48 dan 50.

#### *Substansi Pemaknaan Konsep Jihad*

Sebagaimana telah dikemukakan, bahwa kajian tentang jihad biasanya berkisar pada persoalan: cakupan makna jihad, perintah perang, tujuan perang, orang yang diwajibkan berperang, musuh (sasaran) yang diperangi, tindakan perang, penghentian perang, dan tawanan perang. Berdasar-



kan persoalan pokok terkait jihad dan perang tersebut, penyusun mengidentifikasi setidaknya sebanyak 73 ayat dalam *Tafsir al-Azhar* yang secara substansial terkait dengan persoalan jihad dan perang.

Keseluruhan ayat dimaksud adalah: Al-Baqarah (2): 190-193 (Berperang untuk mempertahankan diri); Al-Baqarah (2): 195 (Berjuang di Jalan Allah); Al-Baqarah (2): 216-218 (Perintah Berperang); Al-Baqarah (2): 243-245 (Jihad dan Jatuh Bangun Bangsa); Ali 'Imran (3): 157 (Mati Terbunuh *Fi Sabilillah*); Ali 'Imran (3): 169-170 (Pahala *Syahid*); An-Nisa' (4): 71 (Waspada pada Musuh); An-Nisa' (4): 72-73 (Takut Berperang); An-Nisa' (4): 74-76 (Perang dan Tujuannya); An-Nisa' (4): 84 (Terdepan dalam Berperang); An-Nisa' (4): 88-91 (Sikap dalam Perang); An-Nisa' (4): 92-94 (Membunuh dalam Perang); An-Nisa' (4): 95 (Tingkat Martabat Karena Perjuangan); Al-Ma'idah (5): 35 (Takwa, Wasilah, dan Jihad); Al-Ma'idah (5): 54 (Iman dan Jihad Sebagai Karunia); Al-Anfal (8): 15-16 (Berani Hadapi Musuh); Al-Anfal (8): 39-40 (Memerangi Fitnah Agama); Al-Anfal (8): 45 (Bekal Hadapi Musuh); Al-Anfal (8): 60 (Persiapan Perang); Al-Anfal (8): 61-62 (Jihad dan Damai); Al-Anfal (8): 65 (Mengerahkan Pasukan Perang); Al-Anfal (8): 72-75 (Iman, Hijrah, dan Jihad); At-Taubah (9): 12-14, dan 16 (Perangi Pelanggar Perjanjian); At-Taubah (9): 20 (Mukmin Sejati: Beriman, Berhijrah, dan Berjihad); At-Taubah (9): 24 (Penghalang Jihad); At-Taubah (9): 29 (Perang terhadap Ahli Kitab); At-Taubah (9): 38 (Berat Hati Berjihad); At-Taubah (9): 41 (Pergilah Berperang Berat atau Ringan); At-Taubah (9): 44 (Orang Beriman Tidak Akan Tinggalkan Jihad); At-Taubah (9): 73 (Berjihad dengan Gagah); At-Taubah (9): 81 (Berat untuk Berperang); At-Taubah (9): 86 (Berat untuk Berperang II); At-Taubah (9): 88 (Rasul dan Mukmin Berjihad); At-Taubah (9): 111 (Jihad dan Kejayaan Besar); An-Nahl (9): 110 (Hijrah, Jihad, dan Sabar); Al-Hajj (22): 39-40 (Izin Berperang Karena Teraniaya); Al-Hajj (22): 58-59 (Pahala *Fi Sabilillah*); Al-Hajj (22): 78 (Berjihad Secara Total); Al-Furqan (25): 52 (Jihad sebagai Tugas Hidup); Al-'Ankabut (29): 6 (Jihad Untuk Diri);

Al-'Ankabut (29): 69 (Jihad dan Petunjuk Allah); Muhammad (47): 4-6 (Sikap dalam Perang); Al-Hujurat (49): 9 (Mendamaikan Perselisihan); Al-Hujurat (49): 15 (Jihad Tanda Keimanan); dan As-Saff (61): 11 (Perniagaan yang Menguntungkan).

Dari ulasan-ulasan Hamka terhadap ayat-ayat di atas, terdapat beberapa substansi pemahaman yang menarik untuk dicermati:

*Pertama*, jihad memiliki makna yang luas. Ia mencakup jihad fisik dan nonfisik. Jihad nonfisik adalah segala amal kebajikan yang positif bagi agama. Sedang jihad fisik adalah perang jika diperintahkan oleh pemegang otoritas di suatu negeri (Hamka, 2007, II: 242). Lebih jauh, Hamka mencontohkan, termasuk dalam jihad non-fisik misalnya ekspresi marah pada musuh atau kalangan yang mendiskreditkan Islam (At-Taubah: 73); bersungguh-sungguh memelihara keimanan dan ibadah (An-Nahl: 110); menundukkan hawa nafsu untuk melaksanakan perintah Tuhan dan menghindari larangan-Nya (Al-Hajj: 78); bersungguh mencapai keridha'an Allah (Al-'Ankabut: 69); dan wafat memperjuangkan agama Allah meski tidak di medan perang (Al-Hajj: 58-59) (Lihat Hamka, 2010, X: 412-413; 2008, XIII-XIV: 307; 2008, XVII: 199-200, 215; dan 2006, XXI: 35).

*Kedua*, tujuan jihad, termasuk perang, menurut Hamka adalah untuk membela agama Allah dan melancarkan dakwah (Al-Baqarah: 195). Selain itu, juga bertujuan membela dan membebaskan orang-orang yang tertindas (An-Nisa': 74-76). Dengan demikian, jihad bukan dilandasi oleh semangat kezaliman dan kedurhakaan. Tapi sebaliknya, oleh semangat keimanan dan meninggikan ajaran Tuhan (lihat Hamka, 2007, II: 161-164 dan 2010, V: 205).

*Ketiga*, jihad dengan makna perang diperbolehkan hanya dalam kondisi tertentu. Di antaranya: mempertahankan diri (Al-Baqarah: 191-193 dan Al-Hajj: 39); musuh sudah di depan mata (Al-Baqarah: 216-218); Islam dihalang-halangi (Al-Anfal: 39-40); dan perjanjian diciderai (At-Taubah (9): 12-14, 16 dan 29) (lihat Hamka, 2007, II: 155-156, dan 236-237; 2008, XVII: 173-174;

dan 2010, X: 169).

*Keempat*, jihad dengan makna perang memiliki sasaran tertentu. Di antaranya: Ahli Kitab yang berulah dan bersekongkol dengan kaum kafir untuk menumbangkan Islam (At-Taubah: 29); dan kaum munafik yang memberontak (*bughat*) dan kaum kafir yang terang-terangan menentang hukum Tuhan (At-Taubah: 73) (Lihat Hamka, 2010, X: 409-410).

*Kelima*, jihad dengan makna perang hukumnya adalah *fardu 'ain*, terutama ketika musuh sudah di depan mata atau sudah diketahui akan melakukan serangan (Al-Baqarah: 243-245). Ini dimaksudkan untuk menumbuhkan keberanian mempertahankan agama dan negara. Tanpa keberanian demikian maka keduanya hanya akan tinggal nama. Namun begitu, jihad demikian hanya diwajibkan pada orang-orang yang tidak memiliki halangan syar'i semisal sakit atau cacat (An-Nisa': 95) (Lihat Hamka, 1997, II: 346-347; dan 2010, V: 277-278).

*Keenam*, jihad dengan makna perang memerlukan perbekalan. Di antaranya adalah waspada baik fisik maupun mental (An-Nisa': 71); senantiasa mengingat Allah dan bersikap teguh (Al-Anfal: 45); mempersiapkan persenjataan (Al-Anfal: 60); bersabar (Al-Anfal: 65); dan bertawakkal (Al-Anfal: 61-62) (Lihat Hamka, 2010, V: 198-199; dan 1985, X: 23, 43-44, dan 50).

*Ketujuh*, jihad dengan makna perang, memiliki sejumlah aturan. Di antaranya: satu komando di bawah pemegang otoritas (Al-Baqarah: 216-218); pemimpin perang harus selalu terdepan (An-Nisa': 84); tidak lari dari medan perang (Al-Anfal: 15-16); melawan musuh hingga takluk atau meminta damai (*Muhammad*: 4-6); dan hati-hati bertindakertahapmenghilangkannyawa (*An-Nisa'*: 92-94) (Lihat Hamka, 2007, II: 236-237; 2010, V: 229; 2009, IX: 356; dan 2007, XXV: 64-65).

*Kedelapan*, jihad dengan makna perang memiliki sejumlah hambatan. Di antaranya adalah: keimanan yang lemah (*An-Nisa'*: 72-73); cinta berlebihan terhadap orang tua, anak, suami/istri, kerabat, perniagaan, dan tempat tinggal

(At-Taubah: 24); dan lebih cinta kehidupan dunia (At-Taubah: 38) (Lihat Hamka, 2010, V: 202; 2010, X: 195-198; dan 1985, X: 213).

*Kesembilan*, jihad dilakukan karena motivasi-motivasi tertentu. Di antaranya: menghindarkan diri menjadi tawanan dan perampasan (At-Taubah: 41); menggapai predikat mukmin sejati (At-Taubah: 44); pembuktian keimanan (At-Taubah: 86); memenuhi tugas hidup (Al-Furqan: 52); dan menghindari ancaman siksa (At-Taubah: 81) (Lihat Hamka, 1985, X: 224; 2010, X: 330-331; dan 2006, XIX: 30-31).

*Kesepuluh*, jihad yang dilakukan karena Allah dan sesuai aturan-Nya akan mendapatkan beberapa bentuk balasan. Di antaranya: wafat sebagai syahid (Ali 'Imran: 169); memiliki derajat yang tinggi (An-Nisa': 95); menjadi mukmin sejati (At-Taubah: 20); mendapatkan kemuliaan di akhirat (An-Nahl: 110); mendapatkan kejayaan besar di sisi Allah (At-Taubah: 111); mendapatkan kebaikan bagi diri (Al-Ankabut: 6); dan menggapai keuntungan di akhirat (As-Saff: 10-14) (Lihat Hamka, 2008, IV; 2010, V: 278; 2010, X: 2004, XX: 149; dan 1985, XXVIII: 151-152).

### **Metode Pemaknaan Konsep Negara dan Jihad dalam Tafsir al-Azhar**

Sebagaimana dikemukakan di atas, dari sisi metode, sebuah produk penafsiran dapat dilihat dari sisi teknis dan sisi hermeneutis. Dari sisi teknis, penafsiran atas konsep negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* tidak bersifat runtut (*tah-lili*) dan juga tidak bersifat tematik (*maudu'i*). Ini dimaklumi, karena *Tafsir al-Azhar* tidak dimaksudkan secara khusus menafsirkan konsep negara dan jihad ayat perayat secara berurutan. Namun, dilihat dari pengelompokan ayat dan pemberian sub judul pada setiap kelompok ayat yang akan ditafsirkan, penyusun dapat mengkategorikan bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat terkait negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* sebagai semi tematik (*maudu'i*).

Selain itu, secara teknis, penafsiran atas konsep negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* disampaikan Hamka dengan bahasa populer yang

mudah dipahami masyarakat. Pada bagian-bagian tertentu Hamka memaparkan secara detail (*tafsili*), namun di bagian lain ia memaparkannya secara ringkas (*ijmali*) sesuai kebutuhan. Dengan demikian, secara keseluruhan, sajian penafsiran Hamka jauh dari kesan akademik formal. Ini dimaklumi, karena Hamka memang mendedikasikan penafsirannya untuk masyarakat dari berbagai lapisan. Namun begitu penafsirannya tetap memperhatikan etika ilmiah. Ini ditunjukkan dengan mencantumkan sejumlah rujukan pada bagian akhir kitab tafsirnya. Rujukan yang digunakannya pun beragam. Tidak hanya kitab tafsir klasik tetapi juga kitab-kitab tafsir modern dengan lintas ideologi dan mazhab. Tidak cuma penafsir Timur Tengah yang dirujuknya, tetapi juga kitab tafsir ulama Indonesia.

Selanjutnya, secara hermeneutis, penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat kenegaraan dan jihad dapat disebut bersifat holistik. Ia berupaya memaknai secara komprehensif dengan memadukan berbagai metode, corak, dan pendekatan. Ia memadukan penggunaan metode *tafsir bi ar-riwayah* dengan *tafsir bi ad-dirayah*. Ia juga tidak terikat pada satu nuansa (corak) penafsiran. Ia terkadang memperlihatkan nuansa kebahasaan, nuansa sosiologis, psikologis, fikih, dan lainnya. Ia juga tidak semata mendekati penafsiran secara tekstual, tetapi juga kontekstual dan bahkan transformatif.

### **Signifikansi Pemaknaan Konsep Negara dan Jihad dalam *Tafsir al-Azhar***

Memperhatikan metode dan substansi penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat negara dan jihad di atas, jelas bahwa pemaknaan Hamka memiliki signifikansi yang perlu dicermati, khususnya dalam konteks kehidupan bernegara yang belakangan ini diwarnai kecenderungan pemaknaan yang literal dan potensial radikal terhadap persoalan kenegaraan dan jihad.

Dari sisi metode, menurut penyusun, pemaknaan Hamka menjadi penting karena telah menawarkan dan menunjukkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, solutif,

dan tidak satu arah. Pemaknaan demikian lebih memungkinkan untuk menerima perubahan sosial dan apresiatif terhadap keragaman, sehingga lebih relevan bagi pergaulan global.

Dari sisi substansi, pemaknaan Hamka terhadap ayat-ayat kenegaraan dan jihad memperlihatkan konsistensinya dalam memperjuangkan Islam di satu sisi namun juga memperlihatkan keterbukaan dan kelenturannya dengan kondisi sosial yang dihadapinya. Terkait konsep kenegaraan, ia misalnya, konsisten memandang bahwa relasi agama dan negara bersifat integral. Baginya persoalan agama tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan bernegara. Namun ia juga tidak bersikukuh untuk memaksakan bentuk negara menjadi negara Islam. Meskipun, sebagai muslim ia menginginkan jika negara Indonesia berasaskan Islam. Namun, ketika berbenturan dengan kondisi dan masyarakat menyepakati model negara Pancasila, ia bisa menerima kesepakatan itu sambil berupaya untuk terus menyempurnakannya. Apalagi baginya, bentuk negara tidaklah ditentukan secara rinci dalam al-Qur'an. Ia bersifat sosiologis sesuai kadar perkembangan masyarakat. Yang penting negara itu memungkinkan bagi pelaksanaan syari'at Islam. Sambil menghargai kesepakatan-kesepakatan yang ada, ia berupaya melakukan penyempurnaan-penyempurnaan sesuai kadar dan kemampuan yang dimiliki.

Berkenan dengan persoalan kepala negara, ia juga konsisten untuk menunjuk pemimpin yang memiliki kapasitas dan idealisme keagamaan yang baik. Ini dimaksudkan agar masyarakat dan bangsa tidak digiring pada kekeliruan, kezaliman dan aniaya. Namun begitu, dalam soal teknis pilihannya, ia tidak kaku untuk menerapkan *syura* (musyawarah). Baginya, teknis pemilihan bersifat lentur sesuai perkembangan masyarakat. Namun, yang penting, dalam prosesnya menggunakan musyawarah. Ini dilakukan untuk mencegah otoritarianisme dan prinsip pertanggungjawaban.

Begitu juga dalam soal penegakan hukum (Tuhan) dan keadilan. Ia konsisten bahwa sebuah pemerintahan wajib menegakkannya. Namun upaya itu dilakukan sesuai kemampuan

dan kondisi yang berkembang. Ia bahkan bisa menerima jika kondisi kemajemukan bangsa ini relatif menyulitkan untuk menghasilkan produk hukum yang mudah diterima semua kalangan.

Selanjutnya, terkait persoalan jihad, Hamka tampak konsisten mengusung nilai-nilai normatif jihad. Namun konsistensi ini justru menegaskan bahwa jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal. Tetapi baginya, jihad adalah sebuah upaya membela agama Tuhan (defensif), khususnya ketika diserang dan didiskreditkan, dengan sejumlah aturan dan kaidah tertentu. Semua itu dilakukan untuk mencapai keridaan Tuhan.

Pemaknaan demikian penting untuk memberitahukan pada masyarakat bahwa jihad itu tidak semata bermakna perang dan kekerasan. Segala tindakan positif demi menegakkan agama Allah adalah jihad. Demikian juga, tidak semua kaum kafir adalah sasaran jihad. Hanya kaum kafir yang membangkang, menghambat Islam, dan terang-terangan menentang yang dapat dijadikan sasaran jihad. Lebih dari itu, jika pun terjadi peperangan, maka segalanya harus dilakukan sejalan dengan aturan Tuhan. Pandangan demikian memperlihatkan bahwa jihad, khususnya dalam makna perang, bukanlah sesuatu yang dicari-cari, namun juga tidak untuk dihindari. Ia menunjukkan sikap ketegasan dan kewaspadaan kaum mukmin terhadap hal-hal yang merintangi agama Tuhan.

## PENUTUP

Dari paparan di atas dapat disimpulkan substansi, metode, dan signifikansi pemaknaan Hamka terhadap konsep negara dan jihad, sebagai berikut:

1. Terkait persoalan kenegaraan, Hamka memandang bahwa, hubungan agama dan negara bersifat integral. Namun begitu, soal bentuk negara bergantung pada perkembangan sosial. Selain itu, sebuah negara wajib memiliki kepala negara yang ditentukan dengan prinsip musyawarah dan memiliki idealisme dan orientasi keagamaan yang memadai. Kepala negara juga memiliki tugas yang tujuan akhirnya mewujudkan masyarakat religius dan sejahtera.
2. Terkait persoalan jihad, Hamka berpandangan bahwa ia bukan cuma perang. Ia bermakna luas, berupa jihad fisik dan nonfisik. Jihad fisik (perang) dibolehkan dalam kondisi tertentu dan dengan aturan dan sasaran tertentu pula. Dalam kondisi diserang, jihad menjadi wajib bagi setiap orang (*fardu 'ain*). Demi keberhasilan jihad, ia harus dipersiapkan dan dilakukan dengan penuh motifasi. Karenanya, hal-hal yang menghambat jihad harus dihindarkan. Namun, di atas segalanya, jihad dilakukan untuk membela agama Allah dan membela yang tertindas.
3. Metode pemaknaan Hamka dapat dilihat dari aspek teknis dan hermeneutis. Secara teknis, pemaknaan Hamka terhadap ayat-ayat negara dan jihad bersifat semi tematik. Ia menggunakan bahasa populer yang terkadang dipaparkan secara detail (*tafsili*) dan kadang secara ringkas (*ijmali*) sesuai kebutuhan. Secara keseluruhan, penafsirannya tidak bersifat akademik. Namun begitu penafsirannya tetap memperhatikan etika ilmiah. Terbukti, ia mencantumkan sejumlah rujukan yang variatif pada bagian akhir kitab tafsirnya. Secara hermeneutis, penafsiran Hamka bersifat holistik. Ia berupaya memaknai secara komprehensif dengan memadukan berbagai metode, corak, dan pendekatan. Ia memadukan penggunaan metode *tafsir bi ar-riwayah* dengan *tafsir bi ad-dirayah*. Ia juga tidak terikat pada satu nuansa (corak) penafsiran. Ia juga tidak semata mendekati penafsiran secara tekstual, tetapi juga kontekstual dan bahkan transformatif.
4. Signifikansi pemaknaan Hamka terlihat dari aspek metode dan substansi. Dari sisi metode, Hamka menawarkan dan menunjukkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, solutif, dan tidak satu arah terhadap persoalan kenegaraan dan jihad. Pemaknaan demikian lebih memungkinkan untuk menerima perubahan sosial dan apresiatif terhadap keragaman.

Dari sisi substansi, pemaknaan Hamka tampak konsisten memperjuangkan Islam di satu sisi namun juga terbuka dengan kondisi sosial yang dihadapinya. Ia mendukung integrasi agama dan negara, namun tidak menyoal bentuknya. Ia mengusung kepemimpinan negara yang memiliki kapasitas dan idealisme keagamaan, namun lentur dalam soal teknis penentuan. Ia tegas mewajibkan negara menegakkan hukum (Tuhan) dan keadilan, namun semua itu dilakukan sesuai kondisi yang berkembang. Begitu juga dengan jihad, ia konsisten mengusung nilai-nilai normatif jihad. Namun baginya jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal. Jihad merupakan sikap ketegasan dan kewaspadaan kaum mukmin terhadap hal-hal yang merintangi agama Tuhan dengan sejumlah kaidah dan aturan.

### DAFTAR PUSTAKA

- Al-Adawi, Muhammad Ahmad. 2002. *Pedoman Juru Dakwah: Disarikan dari Al-Qur'an dan Al-Hadis*. Jakarta: Pustaka Amani.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Hamka". Dalam John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Ofrod Dunia Islam Modern*. Jilid 2. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.
- Aziz, Abdul. 2011. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Chirzin, Muhammad. 1997. *Jihad dalam al-Qur'an: Telaah Normatif, Historis, dan Prospektif*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Djazuli, Ahmad. 2007. *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari'at*. Jakarta: Kencana.
- Effendi, Satria dkk., (ed.). 1997. "Perang". Dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve. Jilid IV: 1395-1405.
- Effendi, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.
- El Fadl, Khaled Abou, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*, Edisi I. New York: HarperCollins, 2005.
- Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Cet. 1. Jakarta: Teraju.
- Hamka. 2008. *Tafsir al-Azhar*. Juz. I. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Tafsir al-Azhar*. Juz. II. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Tafsir al-Azhar*. Juz. II. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. III. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Tafsir al-Azhar*. Juz. V. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. VI. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Tafsir al-Azhar*. Juz. IX. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Tafsir al-Azhar*. Juz. X. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Tafsir al-Azhar*. Juz. X. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XIII-XIV. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XVII. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XIX. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XX. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXI. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXIV. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.

- \_\_\_\_\_. 2007. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXV. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXVIII. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Islam: Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial*. Cet. 1. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- Hakim, Ahmad dan M. Thalhah. 2005. *Politik Bermoral Agama: Tafsir Politik Hamka*. Jakarta: Edu Indonesia Sinergi.
- Hidayat, Komaruddin. 1998. *Tragedi Raja Midad: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.
- Ilyas, Yunahar. 2009. "Perlukah Hermeneutika dalam Menafsirkan Al-Qur'an". Dalam *At-Taqaddum*. Vol. 2. Nopember. 197-209.
- Izzan, Ahmad. 2009. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Cet. 2. Bandung: Tafakur.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. "Islam and the Challenge of Managing Globalisation". Dalam Hery Sucipto (ed.). *Islam Mazhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Cet. 1. Jakarta: 2007.
- Musa, M. Yusuf. t.th. *Politik dan Negara dalam Islam*. Terj. M. Thalib. Surabaya: Al-Ikhlash.
- Mubarok, Achmad. 2011. "Daulah Islamiyah VS Daulatul Muslimin: Salah Paham Negara Islam". Dalam Abdul Aziz. *Chieftdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Moleong, Lexy J. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. 15. Bandung: Rosda Karya.
- Mustaqim, Abdul. 2003. *Tafsir Feminis VS Tafsir Patriarki*. Cet. 1. Yogyakarta: Sabda Persada.
- Nahrowi, Izza Rohman. 2002. "Profil Kajian Islam di Nusantara Sebelum Abad Kedua Puluhan". Dalam *Al-Huda*. Vol. 2. No. 6.
- Pranowo, M. Bambang. 2011. "Konsep Negara dalam Islam". Dalam Abdul Aziz. *Chieftdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Rahmat, M. Imdadun. 2005. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Rawi, Muhammad Rum. 2009. "Hamka wa Juhuduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim bi Indonesia fi Kitabih al-Azhar". Dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 3. No. 2. Desember.
- Sabiq, Sayyid. 1983. *Fiqh as-Sunnah*. Jilid 3. Libanon: Dar al-Fikr.
- Sewang, Ahmad M.. 2005. "Hubungan Agama dan Negara: Studi Pemikiran Politik Buya Hamka". Dalam Amir Mahmud (ed.). *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
- Shihab, Quraish. 2005. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*. Bandung: Mizan.
- Syamsudin, Din. 1999. "Diskursus Agama, Politik, dan Negara: Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam". Dalam Abu Zahra (ed.). *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Thahir, Muhadjirin, 2010, "Agama dan Radikalisme". Diakses 4 Agustus 2011 dari <http://staff.undip.ac.id/sastra/mudjahirin/2009/03/06/agama-dan-radikalisme/>, diakses 4 Agustus 2011.
- Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi (ed.). 2005. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.
- Wahid, Abdurrahman (ed). 2009. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional*. Cet. 1. Jakarta: The Wahid Institute.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Cet. 1. Jakarta: Teraju.